

PONENCIA. *DE LOS PARALOGISMOS DE LA RAZÓN PURA A LA PARADOJA DEL SENTIDO INTERNO.*

JESÚS GONZÁLEZ FISAC

El conocimiento de uno mismo como metafísica.

D.1. La apariencia trascendental como dialéctica del autonocimiento.

10. La idea de la proximidad entre lógica y experiencia podemos confirmarla también en la "apariencia trascendental", que es otro hecho, un hecho no empírico ni tampoco antropológico, en cierto modo, y esta sería quizás la mejor forma de localizarlo, un hecho que es justamente no-empírico y no-antropológico. En fin, un hecho que es de carácter lógico. Pues bien, debe tenerse en cuenta que *si puede haber algo así como una dialéctica trascendental es porque* se dan dos condiciones:

- primera, que *el conocimiento racional siempre es* un concernimiento del sujeto que conoce por ese mismo conocimiento, por tanto de algún modo *conocimiento-de-uno-mismo: digamos que el conocimiento racional siempre es de alguna manera lógica*; y,
- segunda, que *este concernimiento siempre y al mismo tiempo va acompañado de la subrepción de ese conocimiento*, la subrepción que consiste en tomar por objeto de conocimiento al sujeto (A 297).

Así, las tres disciplinas racionales son conocimientos de presuntos objetos racionales, esto es, tan sólo conocimientos de la propia facultad de conocer tomada por objeto de conocimiento (A 397). Como suele expresarse, en esta subrepción funciona la razón como la facultad que pretende llevar la ontología más allá de los objetos de la experiencia posible, hasta algo así como un objeto uni-total. Ahora bien, este sobrepasamiento trascendental es algo necesario, y no sólo como *algo de esta* facultad, ante todo no como uno de los diversos rendimientos de una de las diversas facultades, que vienen a distribuirse dentro de la economía del conocimiento (esto es, ante todo *no* como que hay una economía *del* conocimiento), sino como un aspecto del hecho mismo del conocimiento y de su relevancia. Porque para que se vuelva relevante que hay algo así como conocimiento y no sólo conocimientos, hace falta que eso que se presenta lo primero lo haga como tal, lo que quiere decir, como este o aquel conocimiento (ya sea empírico, *a priori* o puro), para lo cual y como su fondo, es precisa la posición de trascendencia. Pero, ¿qué es la trascendencia, fenomenológicamente hablando?.

La noción de "trascendental", que es el término con el que Kant se refiere justamente a esta relevancia del conocimiento frente al objeto de conocimiento (la relevancia del modo, *Art*, o la forma frente al objeto o contenido: A 11-12), alberga una ambigüedad esencial (A 56-7). Esta ambigüedad consiste en que, por una parte, "trascendental" se dice del conocimiento de la condición de posibilidad del conocimiento, del modo de presencia del conocimiento en cuanto tal, el modo del *que haya conocimiento*, si se quiere. "*Trascendental*" sería, en esta acepción, el lugar de la crítica del conocimiento teórico (A 57). Pero también se llama "trascendental" al uso de las representaciones de las que se sirve la crítica (que son, en tanto que posiciones o lugares que distinguen y articulan el espacio de

la crítica, trascendentales) para el conocimiento de objetos en general, esto es, separadas del hecho del conocimiento, como representaciones que están a disposición del sujeto que conoce. Donde *el sujeto de conocimiento queda segregado respecto de sí mismo*, si puede decirse así. Esta separación viene a pensarse como trascendental, así pues, como una suerte de traspasamiento, *toda vez que lo que tiene lugar es el distanciamiento en general con la posición dentro del juego del conocimiento, que sería esa otra y ambigua acepción de "trascendental"*. Este traspaso (A 3) segrega un lugar, el de aquello que no es el sujeto. Este es el sentido en el que cosas como alma, mundo o Dios pueden considerarse como objetos de un conocimiento posible, porque, insistimos, el conocimiento mismo ha sido separado de sí mismo y de su posibilidad. Ahora bien, *este fenómeno sólo se produce*, y esta es la clave de la apariencia y de la subrepción, *al reconocerse el sujeto más acá de la posibilidad y al pensarse como una cosa más entre los conocimientos que hay*. Como una cosa que duda, que supone, que recuerda, que imagina, que siente, que percibe, que actúa; en suma, como una cosa que conoce. La apariencia se produce, por tanto, *cuando el sujeto hace objeto de su facticidad y de los límites de la posibilidad que es el conocimiento*.

De acuerdo con esto, cuando en la dialéctica trascendental nos encontramos con la idea de incondicionado o de totalidad, estamos ante la subrepción del sujeto como condición, esto es, como facticidad y límite constitutivo del conocimiento. O si se quiere, ante la subrepción de los límites del pensar (A 396-7). Esto significa que *en los Paralogismos emerge una particular facticidad*, que es tomada subrepticamente por objeto, y con ella, decimos, al sujeto que conoce. Aquí, *en tanto que sujeto del pensar*, Denken, *en general o sin más, überhaupt*.

D.2. Las ambigüedades de la psicología racional. Los problemas del conocimiento metafísico de uno mismo como problemas genuinamente críticos.

11. Esta es la estructura y la condición formal que nos parece que está detrás de la apariencia trascendental. Así, de tener que hacer una *descripción de la psicología racional como dialéctica* tendríamos que decir que se trata de tan sólo de una lógica, es decir, de aquel conocimiento de las funciones del pensar sin más, el conocimiento de lo lógico del conocimiento diríamos (ahora veremos esto), llevada a conocimiento de un objeto, el de la facultad que consiste en tales funciones, donde la facticidad que promueve la trascendencia es la de la condición existencial del sujeto que piensa en tanto que piensa. *Ésta sería la descripción resuelta, digamos la descripción de lo que debe tener lugar en general en esta parte de la dialéctica trascendental*. De hecho es la que nos encontramos en B. Sin embargo, no permite comprender las *muchas dificultades* del problema, no sólo porque estas dificultades han influido en la nueva redacción de los Paralogismos, sino porque han jalado la propia exposición y dilucidación crítica.

Vamos a formular esas dificultades como las que resultan de lo que vamos a llamar *ambigüedades de la psicología*. Porque el problema arquitectónico con que hemos querido empezar a abordar el problema de la psicología, el hecho de que esta disciplina parece tener el núcleo de su problematicidad en el lugar que pueda ocupar en un sistema de conocimientos, concretamente en el hecho de que parece no tener un lugar, porque este problema, decimos, se presenta en el seno de la doctrina de los elementos como la dificultad de distinguir la psicología de otros conocimientos. Esta particular dificultad es la que vamos a entender como "ambigüedad".

La *primera ambigüedad*, que llamaremos "*metafísica*", consiste en que la psicología racional puede considerarse (tomamos una distinción que hace Kant en otro lugar en punto a la metafísica) bien desde el punto de vista de lo que quiere con ella, bien desde el

punto de vista de lo que se hace en ella. Desde el punto de vista de *lo que se quiere con ella*, la psicología racional se ocupa de los problemas relativos a la unión del alma con el cuerpo, lo que en la escuela ha quedado formulado como el problema del “comercio de las sustancias”, que constituye a decir de Kant el “verdadero objeto”, *Ziel*, de la psicología racional (A 384). Esta psicología racional recibe sus problemas de la tradición, problemas que por lo demás podemos considerar como estrictamente metafísicos toda vez la cuestión de la unión de alma y cuerpo no es otra que el problema de la trascendencia del hombre más allá de la vida, el problema de la inmortalidad. *La psicología racional que se ocupa de estos asuntos es una doctrina racional trascendente* (B 427). Ahora bien, esta psicología, que Kant considera, digamos que de modo episódico, en la primera redacción de los Paralogismos, no es la psicología que pertenece al sistema. Precisamente porque el sistema considera no sólo el propósito sino también el modo, que dicho brevemente, es la apariencia trascendental. Un conocimiento que no constituya una apariencia trascendental y que sólo sea dogmático (recuérdese lo que dice Kant a propósito de las distintas clases de objeciones en A 388) no es pertinente. Por eso lo que queda edificado con los paralogismos que llenan esta psicología no es más que una “ciencia imaginaria” (*eingebildete*: A 395), una más de las que compondrían el campo de disputas de la metafísica, pero no una disciplina dialéctica necesaria. *La psicología que importa más bien a Kant*, esa “de la que se trata aquí” (B 427) según dice, *es aquella en la que se puede dilucidar propiamente la apariencia trascendental, por tanto aquella que sólo tiene como objeto al ser pensante en general*. La psicología que ha de ser objeto de crítica (o habría que decir mejor, la sola psicología que puede ser objeto de crítica) es una psicología en sentido estricto, tan sólo una “fisiología inmanente” (A 846). No obstante, en la medida en que a la base de toda apariencia trascendental hay principios trascendentes (A 296), el problema de una psicología dialéctica, en punto a lo que se hace en ella queremos decir, también es de alguna manera metafísico.

En punto a esta restricción, dejada por tanto a un lado la psicología trascendente, se puede entender *la segunda ambigüedad* de la psicología, que vamos a llamar “*trascendental*”. Esta ambigüedad se mueve en el solo terreno de la lógica, que bien puede ser el nombre para este campo de inmanencia. Así, lo primero que nos encontramos en los Paralogismos de la Razón pura, en lo que sería su introducción (A 341 y ss.), es *la demarcación explícita entre psicología trascendental y lógica trascendental*. Porque por una parte se encuentra el examen posible del sujeto pensante en tanto que pensante, que es el asunto de la psicología y donde va a encontrarse propiamente la apariencia trascendental, y, por otra, el examen del sujeto de conocimiento en tanto que ese conocimiento es experiencia, que es la lógica trascendental. En punto a esto nos encontramos con dos hechos relevantes. (1) Por de pronto, el que *Kant insista en la necesidad de separar la psicología de la lógica trascendental precisamente porque si tiene que haber algo empírico, eso será competencia de la lógica trascendental y no a la lógica, que, por esto mismo, es sólo lógica racional*. Este algo empírico es lo que Kant llama aquí “experiencia interna”. Es decir, lo primero que resulta relevante no es que Kant quiera dejar fuera de la dialéctica trascendental algo que pertenece al problema de la constitución del conocimiento, un problema que es de su analítica (esto podría considerarse nada más que como un ajuste), lo que resulta relevante es que eso sea precisamente algo que vincula la posibilidad de la experiencia con algo que puede considerarse también experiencia. Que esto de la experiencia que cabe encontrar en el seno de la psicología sea la experiencia interna resulta de todo punto consecuente con la demarcación inicial del objeto de la psicología racional, con ese objeto sea el de ser pensante y por ende no el de ser corpóreo; pero también, si entramos un poco más en la posible arquitectónica del sistema de conocimientos racionales, se compadece igualmente con la demarcación previa entre filosofía trascendental y fisiología de la razón pura,

pues si, según hemos visto, la única fisiología racional inmanente es la de los objetos del sentido externo, entonces parece que el sentido interno queda libre para otro lugar del sistema, que es el lugar de la filosofía trascendental. (2) El segundo hecho relevante está en que *si la experiencia interna aparece justamente aquí, en punto a la psicología racional y a su dialéctica propia, es porque la apariencia psicológico-trascendental alberga esta experiencia interna*. De hecho, es esta experiencia interna —lo que haya que entender por ella lo veremos ahora— eso fáctico que hemos apuntado antes como lo necesario para toda apariencia. La ambigüedad a que nos referimos consiste así en que la psicología trascendental parece compartir algo con la lógica trascendental. Así, la inicial demarcación en el comienzo de los Paralogismos no quiere sino ser una adecuada restricción del terreno de la lógica racional posible, que, según esto, no deberá albergar “el menor objeto de la percepción” (A 343).

Pero aquí no acaban las distinciones. Todavía podemos reconocer *una tercera ambigüedad*, que vamos a llamar “*metafísico-trascendental*”. Esta ambigüedad prolonga de alguna forma el problema anterior de la posible implicación de la experiencia en el seno de la lógica y es la que está a la base de la apariencia trascendental. Nos referimos al hecho de que *parece que es posible distinguir, y por ende restringir, el uso meramente lógico de las formas del pensar, como tautologías* (como repeticiones de esa forma), *respecto del que sería su uso en sentido propio, su aplicación a las condiciones sensibles puras, que es en lo que consiste la síntesis trascendental*. Éste sería un trabajo propio de una psicología racional, que habría de entenderse como enjuiciamiento del pensar, esto es, como un conocimiento del sí mismo lógico. Si este trabajo merece el nombre de trascendental es porque estas funciones no son otra cosa que la mera forma lógica de los conceptos ontológicos propiamente dichos o categorías. Eso que Kant llama “categorías puras”. Pero esto ha merecido ya un tratamiento en algún momento anterior de la crítica, concretamente en la llamada “deducción metafísica” de las categorías, con lo que su presencia aquí debe tener otra forma y sentido distintos. A nuestro juicio ese sentido no es otro que el que queda manifiestamente expuesto en la segunda redacción, el de que hay un negocio metafísico posible en punto al sujeto pensante, que es mostrarle como nada más que un sujeto que existe pensando. Las consecuencias de esta posición sería dos: por una parte, en punto a la Analítica trascendental, podría considerarse como un apuntalamiento de lo metafísico de la deducción de la posibilidad de la experiencia. Por otra, la que Kant reconoce expresamente, sería una disciplina para segregar el materialismo de cualquier interpretación del sujeto en tanto que facultad, tanto por lo que hace a su condición de sujeto práctico que obra libremente, como también, nos parece, en punto a esa su condición de sujeto teórico que piensa y obra espontáneamente. Así pues, la ambigüedad a que nos referimos se encuentra en el hecho de que *esta fáctica condición del sujeto que piensa, que sería simplemente metafísica, puede pasar por la experiencia interna que pertenece a la constitución del conocimiento teórico, que sería trascendental*. De hecho, se trata nada menos que del problema de la finitud de la síntesis trascendental y tiene todo que ver con la diferencia entre una deducción metafísica, entiéndase, qué puede decirse de la Facultad lógica más acá de la síntesis, y una deducción trascendental, que es la que se ocupa de la síntesis misma. Pero dejemos esto por el momento aquí para volver a ello más adelante.

D.3. La apariencia trascendental y el ser pensante como objeto de conocimiento racional.

12. *Una parte de los argumentos contra la psicología racional consisten en apuntalar la vaciedad objetiva de la autoconciencia, que es de lo que trata. Es decir, consisten*

en mostrar que la autoconciencia no puede ser en modo alguno objeto de un conocimiento en general. Esto lo expresa Kant al menos de dos maneras distintas en los Paralogismos: que la autoconciencia no es un concepto (a) y que no es nada más que la fórmula de nuestra conciencia (b).

(a) Los Paralogismos comienzan con una particular indefinición a la hora de determinar qué sea el objeto de la psicología racional. Recibe inicialmente las denominaciones de “concepto” y de “juicio” (A 341) o “proposición” (A 348), o también “representación” (A 345, A 848) y “pensamiento” (A 343). En el mismo sentido podemos hablar de cierta indefinición sobre si la autoconciencia es el “Yo pienso”, o el “yo, que va con todo pensar” o simplemente “yo”. La determinación que expresa mejor la pretensión de la psicología de ser un conocimiento es la de “ser pensante” y así debe ser para una disciplina que tiene un lugar dentro de una fisiología inmanente (A 848), esto es, para una disciplina que quiere ser conocimiento de algo. Por eso vamos a examinar la determinación que mejor da cuenta de esta pretensión, que es la de concepto.

Si el ser pensante ha de ser objeto de conocimiento tiene que poder establecerse que es algo, es decir, tiene que poder ser utilizado como determinación o como nota que permita reconocer algo como algo (A 346), como predicado, y aún como predicado o nota común, como concepto universal (A 405). El empeño de la psicología racional es el de entender el “yo pienso” como un concepto va en esta dirección. *En un paralogismo lo que sucede es justamente esto, que se toma a la autoconciencia por predicado y se pretende haber determinado así a un “ser”, Wesen, haber ganado un conocimiento de cierta “esencia”, también “Wesen”, que es la del ser pensante o alma (el nombre de “alma”, que además de ser conforme con la tradición y, por eso mismo, tener connotaciones metafísico-trascendentes, es la forma más “objetiva” de nombrar a lo que ocupa a la psicología racional).* Concretamente lo que sucede es que en la mayor se pone tautológicamente al “yo pienso” respecto de sí mismo, que es el único modo de que sea puesto como predicado, en la menor se utiliza como predicado en una particular aserción, que ya no es una mera tautología, para, por último, concluir que se trata de un predicado. El problema de los paralogismos es que, como dice Kant, las premisas son correctas tomadas cada una por separado (A 402). Pero expliquemos qué es lo que sucede en un paralogismo desde el punto de vista lógico:

- *lo que sucede en la primera premisa es que la autoconciencia es repetida como la función de unidad de las distintas formas del pensar.* En el caso de la forma de la relación, la autoconciencia es la unidad de la relación, el sujeto que piensa, en el caso de la forma de la cualidad, la unidad de la cualidad, un algo que piensa, en el caso de la forma de la cantidad, un sí mismo que piensa y, por último, en el caso de la forma de la modalidad, un ser pensante.
- En la premisa menor nos encontramos en cambio con que la unidad de la forma del pensar se convierte en un predicado porque el “yo pienso” aparece esta vez como verdadero sujeto, que es en lo que consiste una representación empírica. Sin embargo, como veremos más adelante, lo que sucede aquí no es un “juicio de predicación” en sentido propio, sino también, en cierto modo al menos, una tautología (esa particular tautología que es el sentimiento).
- La conclusión entonces es que, en efecto, el ser pensante *es* sujeto que piensa, *es* algo que piensa, etc.

En la premisa mayor, que, insistimos, es perfectamente correcta, lo que nos encontramos es que el “yo pienso” aparece en relación con todos los pensamientos, es decir, que lo que le da la apariencia de predicado es justamente eso de ser común a una multiplicidad.

Lo que sucede es que los pensamientos no constituyen nada más que determinaciones idénticas del propio pensar, en cierto modo reiteraciones de la conciencia, que no va con ellas sino que es idéntica a ellas. Por eso insiste Kant que cualquier exposición de la autoconciencia en punto a las funciones del pensar no puede sino ser una “proposición idéntica”. No una proposición o juicio analítico, para lo cual tendría que ser un concepto o un predicado, sino todavía menos, un juicio en el que en verdad no acontece predicación ninguna, en cierta manera algo que ni siquiera es un juicio en sentido lógico.

La otra forma de expresarse esta vaciedad la tenemos en la expresión “significado lógico” (A 350). El “yo pienso” sólo tiene como significado, *Bedeutung*, aquello que en cuanto tal no puede ser indicado ni señalado de un modo referencial (que no puede ser objeto de ninguna *Deutung* en sentido propio), porque para esto, para que haya significado en sentido propio —tal y como Kant ya lo ha dejado meridianamente claro en el final de la Analítica—, hacen falta intuiciones. Lo que significa aquí el “yo pienso” no es nada más que un *algo trascendental*, en el sentido de aquello a lo que está referido todo lo demás pero que no puede referirse a nada. Esto nos pone en la pista de la segunda forma que adopta este particular vaciado del sujeto.

(b) La segunda manera de apuntalar la vaciedad objetiva de la autoconciencia consiste en atribuirle la sola función de ser el “vehículo” de todos los conceptos del entendimiento, tanto los empíricos como los conceptos puros. Es importante señalar que también es el vehículo de los “conceptos trascendentales”, que es como los llama Kant en estas líneas (A 341-2), porque precisamente la apariencia se va generar en este punto. Ciertamente la confusión en que se incurre con estos conceptos, el uso trascendental de las categorías, que, como hemos dicho, es una suerte de dialéctica del autoconocimiento, esta confusión, decimos, parece todavía más inevitable cuando el concepto no es nada más y nada menos que la conciencia-de-nosotros-mismos, digamos la pura autoreferencialidad. En todo caso, la idea de vehículo, lo mismo que la de “fórmula”, *Formel*, o “proposición formal” (A 354), que emplea en otros momentos, quieren apuntar a que esa su inanidad estriba precisamente en que la autoconciencia es una condición del pensamiento, y que por tanto no puede convertirse en modo alguno en objeto.

El “yo pienso” no puede separarse de aquello que hace posible. Esta es otra forma de expresarse que no puede ser un concepto en sentido propio, esto es, un concepto que ha sido “separado”, *abgesondert*, o “abstraído” (A 347). Recuérdese lo que hemos dicho al comienzo a propósito de la materia y de su “concepto”, el de ser corpóreo, como la determinación propia de una metafísica de la naturaleza en sentido estricto.

Lo que está en juego es justamente la imposibilidad de que el conocimiento se convierta en objeto de conocimiento. Porque lo que conocemos a través del “yo pienso”, la unidad requerida en todas las formas del pensar, constituye la condición de todo conocimiento y, por ende, si el conocimiento se ocupa siempre de objetos, la condición meramente subjetiva. Así, el yo que conoce la psicología racional es el “yo subjetivo”, según expresión de A 354, lo que quiere decir, aquel que “presuponemos en todo pensar”. Pero sólo en la medida, insistimos, en que nos ocupamos de las condiciones del conocimiento. Por eso Kant emplea también la expresión de “*mera condición subjetiva*” (A 354).

La circularidad en la que se incurre cuando se quiere considerar a esta condición como objeto, el que no se puede pensar si no se piensa gracias a ella (A 346), *constituye la indicación fenomenológica de la imposibilidad de la subrepción, al menos, y esto es importante, si se hace desde el mero pensar, a falta de una determinación que no sea intelectual* queremos decir (el contenido que aparece en la premisa menor). Lo que sucede con la pretensión de conocimiento de la psicología racional es que pretende que este conocimiento sea válido para todo ser pensante, es decir, pretende convertirlo en predicado. Pero de este modo estamos haciendo una “sustitución” de un sujeto por otro, cosa que no puede

hacerse si es que se considera que estamos hablando ciertamente de objetos, también cuando nos referimos a nosotros mismos. Pretender conocernos como sujetos y conocer a los demás sujetos como a nosotros mismos es una subrepción, ya que pretendemos que el yo sea al mismo tiempo subjetivo y objetivo. El “yo pienso” no puede ser considerado por tanto como un conocimiento que nos proporcionaría también conocimientos de otros seres pensantes. Por medio de él no ponemos apodócticamente nada. Lo que sí hacemos es pensarlo como condición de todo pensar, manteniéndolo en el solo respecto de su posibilidad (A 347). El “yo pienso” es tomado sólo en un sentido problemático. Un sentido que, como sabemos por A 254, tiene que ver con algo así como los límites.

D.4. La apariencia trascendental y la experiencia interna. Algunas complicaciones metafísicas del conocimiento de uno mismo.

13. El problema que supone la demarcación de la psicología trascendental tiene que ver con lo que Kant llama en estas líneas “experiencia interna”. Esto, como hemos apuntado al trazar la segunda ambigüedad, tiene que ver con dos cosas: con el hecho de que la filosofía trascendental también comprende algo así como la experiencia interna (desde el momento en que en la síntesis trascendental tiene lugar una determinación del sentido interno, cuya forma es el tiempo), y con la necesidad de que haya una condición asertórica en el silogismo dialéctico que permita la concluir la totalidad de las condiciones, condición cuyo aserto tiene que ser algo de carácter empírico. Comencemos con esto segundo.

Kant dice que en la premisa menor del paralogismo se hace un “uso empírico” de la unidad de la forma del pensar. La razón de que se pueda decir esto es que hay ciertamente una representación empírica, que es la que convierte a la representación universal del “yo pienso” en concepto o predicado. Pero ni esta representación ni tampoco su expresión idéntica en el “yo pienso” son conocimiento. Aunque Kant se refiere a ella en algún momento como “experiencia interna”, no puede decirse que sea “experiencia” en sentido propio (A 354). *La noción de interno tiene que entenderse como una limitación respecto a la posibilidad de la experiencia y en los Paralogismos queda claro que no es nada más que la capacidad de producir representaciones desvinculadas de los seres corpóreos.* Por tanto y en general, tan sólo representaciones o pensamientos (A 359).

Vale la pena ver cómo expresa Kant en la primera edición la naturaleza de eso que permite un uso empírico de las funciones del pensar. Lo primero la proposición que expresa mejor esta condición no es la de “yo pienso” sino la de “yo soy” (A 405). Esto nos pone por de pronto en relación con la cuestión de la modalidad, que es donde nos encontramos con el *cogito* cartesiano (así, en A 367), que, en efecto, “expresa inmediatamente la realidad efectiva” (A 355). Esta proposición, “Yo soy”, constituye una “representación singular”, y una representación singular “en todo respecto”, por tanto no sólo en punto al conocimiento, digamos a la cualidad, sino absolutamente (para el significado de “absoluto” véase A 324). Es por ello que, como señala expresamente Kant, tiene la apariencia de ser la totalidad o incondicionado dialéctico. Pero además es una representación que parece ser un predicado y por tanto un conocimiento toda vez que “expresa (indeterminadamente) la fórmula pura de toda mi experiencia” (A 405). Esto confirma lo que dijimos de la apariencia trascendental como la expresión de una dialéctica del autoconocimiento, pues lo que da a esta representación apariencia de concepto es precisamente el que se encuentra vinculada con la posibilidad de la experiencia, con la “fórmula pura” del conocimiento. Esto es fundamental, porque lo que aquí se dice es que, *además de su condición empírica, la representación “yo soy” también guarda una relación con el “yo pienso”, que es la representación inalienable del conocimiento y de su posibilidad.*

Lo que nos encontramos como esta particular proposición “empírica” o proposición “existencial” es la de algo que no está puesto en modo alguno como objeto, sea de experiencia, fenómeno, sea del pensar, noumeno, algo que está sólo “dado indeterminadamente”, que es como lo expresa Kant en B 423 y que por tanto no puede ser conocimiento. La proposición “yo pienso” en este su respecto existencial no pertenece a ningún conocimiento. Tampoco en un sentido formal, como proposición que podría considerarse que da cuenta de un decirse algo de algo, es decir, como enunciado que contendría una predicación. La proposición “yo pienso” no es un concepto, y esto ni de modo inmediato ni de modo mediato. El “yo pienso” no es una “propiedad”, *Eigenschaft*, del pensar, no es algo perteneciente a la esencia o ser pensante, ni tampoco es una consecuencia de otro conocimiento, un concepto deducido, que es como se presenta en principio la vinculación del *sum* con el *cogito*. No es ni lo uno ni lo otro toda vez que la existencia es algo que va de consuno con el pensamiento, en lo que aquí llama Kant una “proposición idéntica”. Es algo que “incluye en sí [no bajo sí, como haría si fuera un concepto] la existencia de un sujeto” (B 277; B 418). Por eso, para poder expresar esta vinculación inmediata entre la representación y la existencia, Kant recurre a la idea de “intuición empírica” o “percepción”.

Debe tenerse en cuenta que en esta elusión del conocimiento, porque estamos ante algo que tiene que ver más bien con su posibilidad, también se deja a un lado el conocimiento práctico. En general deja a un lado toda posible determinación. Abundamos en esto porque vamos a ver que lo que designa esta proposición existencial se sitúa de alguna manera en el quicio mismo entre el conocimiento teórico y el práctico, con lo que no puede ponerse simplemente en la cuenta de este segundo, sobre todo si pensamos que el noumeno es algo así como el espacio vacío en el que se van a cumplir los principios prácticos. *La insistencia de Kant en todo momento para indicar que no es ni fenómeno ni noumeno quiere abrir el espacio para algo distinto.* Algo que, recuérdese, tiene que pensarse en cierta relación con el conocimiento, esto es, que tiene que pensarse en relación con la filosofía trascendental.

Pues bien, la complicación metafísica que acompaña a la segunda edición es la de introducir junto a la posibilidad de dos legislaciones una dimensión del sujeto meramente fáctica. Una dimensión que no tiene que ver ni con el sentido ni con la experiencia interna que sí van a ocupar a la filosofía trascendental. La dimensión de la “facultad intelectual pura” (B 423). La explicación más clara de esta facultad la encontramos en el parágrafo 25 de la nueva redacción de la Deducción trascendental. En el “yo pienso” tiene lugar la representación “de la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar” (B 158, nota). Por tanto, si se trata nada más que de la conciencia “de que soy”, *la conciencia de mi existencia*, pero entendida no transitivamente, porque la existencia no es objeto ni concepto alguno, sino de modo intransitivo, como conciencia que es o existe en esa espontaneidad. *Es nuestro ser como inteligencia, Intelligenz.*

La inteligencia no es nada que tenga que ver con el conocimiento, insistimos, sino que se trata nada más que de la condición racional del hombre, su condición como “ser racional”, *vernünftig Wesen* (V, 125), que es lo que hemos visto más arriba como la capacidad de obrar conforme a la representación de las leyes. Tiene que ver con la espontaneidad como capacidad de llevar a cabo una síntesis *a priori* en general. Podemos considerarla por tanto como una suerte de paso atrás desde la posibilidad de la experiencia hacia la experiencia de la posibilidad en general.

14. Vamos a referirnos por último a un texto que está en el comienzo de los Paralogismos y que nos parece que ahora puede entenderse desde este sentido de la experiencia interna como una cierta facticidad de la razón. Se trata de la afirmación de que el “yo pienso” puede servir para “distinguir, a partir de la naturaleza de nuestra facultad de representación, dos objetos diversos” (A 400), yo en cuanto ser pensante y yo en cuanto ser

corpóreo. Nos parece que aquí no se trata, justamente, de una diferencia específica (posibilidad contra la que Kant previene expresamente en A 346). Porque entonces se comparecería mal con la insistencia de Kant en que el “yo pienso” no es un predicado. El “yo pienso” sirve para distinguir dos objetos, por tanto está más acá del ser pensante, lo mismo que del ser corpóreo. Por eso no se trata aquí sino de una distinción atingente a la facultad de representación misma. La distinción entre aquello que no es capaz de producir representación alguna y aquello que sí lo es. *Es el sentimiento de nuestra existencia como inteligencias lo que abre la distinción entre naturaleza corpórea y naturaleza pensante porque no es sino el sentimiento de nuestro particular ser finito y de esa su condición de “entre” o “apertura”. Si se quiere, es el sentimiento de nuestra condición de hombres.*

D.5. Complicaciones de orden lógico-metafísico de la lógica trascendental.

15. Vamos a intentar poner en orden las muchas complicaciones que tienen lugar cuando consideramos la cuestión de la proximidad de la psicología trascendental y la filosofía trascendental. Digamos que unas son de *orden lógico-metafísico* y otras de orden trascendental-metafísico. Las primeras *tienen que ver con el sentido de esas tautologías que parece que se encuentran en la premisa mayor de los paralogismos*. Porque si no son otra cosa que la exposición de la propias funciones del pensar, *la cuestión es entonces qué vinculación tienen estas formas con la conciencia de nuestra existencia que se expresa en la fórmula “yo pienso”*.

El problema de la proximidad entre psicología y lógica tiene que ver no sólo con la experiencia que puedan compartir, sino sobre todo con la conceptualidad en la que se aproximan, ya que en la subrepción lo que se toma por objeto son las condiciones lógico-subjetivas de todo conocimiento, por tanto aquellos conceptos que justamente pertenecen a la constitución del conocimiento, las categorías. La proximidad entre una y otra lleva la dificultad al núcleo mismo de la ontología. En los Paralogismos la confusión obra sobre las categorías, de las que no se hace un uso en sentido propio (A 403, A 248), pues faltan las condiciones de la sensibilidad, concretamente la forma de la intuición externa. Lo que se hace entonces es un uso trascendental, ya que sólo son referidas al objeto en general. Esta es otra forma de expresarse este uso, el que los conceptos puros sean remitidos a aquello que en verdad tampoco es un objeto de conocimiento, el objeto en general. Donde “trascendental” viene a significar aquí simplemente el traspaso de las condiciones hacia la ausencia de condiciones sin más. Por eso, dada esta indeterminación del objeto, que no es más que un objeto tautológico, el objeto de una autoreferencialidad vacía, Kant puede decir que estamos ante “este Yo, o Él o Ello (la cosa) que piensa” (A 346). Ahora bien, lo que resulta relevante es que si bien este uso fracasa y no hay conocimiento de uno mismo, todavía puede hablarse de un cierto conocimiento, a saber, el conocimiento de las categorías como funciones determinantes, esto es, antes y con independencia de la síntesis trascendental que las vincula con la experiencia. En lo cual el sujeto se convierte en el ámbito puro, vamos a decirlo así, “a través de” el cual va a ser posible ese particular conocimiento (A 402).

Lo que parece es que de ese uso trascendental puede segregarse una posibilidad de autoconocimiento de otra naturaleza, digamos de carácter lógico. La posibilidad “de que se conozca, *no tanto a sí mismo a través de las categorías*, cuanto a las *categorías* y, a través de ellas, a todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo*” (A 402). Es decir, la posibilidad de un conocimiento de nuestras funciones lógicas, el conocimiento de las funciones del pensar en general.

Pues bien, esto que así se descubre en la vaciedad de los Paralogismos no es otra cosa que la necesaria desvinculación de cierta función de la síntesis, que Kant llama intelectual, respecto de las condiciones de la sensibilidad. En ello se muestra una especial función de la síntesis, aquella que es pensada “en la mera categoría” (B 151) y que no es más que la “síntesis del entendimiento” o “*synthesis intellectualis*”. De este modo se afirma una función del pensar que no se vincula con la forma de la intuición que es el tiempo, cuya síntesis, figurada, quedaría de parte de la imaginación. Esto queda expresado, por el lado de la intuición, en la idea de “intuición en general”, *Anschauung überhaupt*, que es precisamente aquel respecto de la sensibilidad que no está sometido a la figura pura que obra la imaginación. La multiplicidad a la que se refiere la síntesis intelectual y la que contienen por tanto las categorías puras.

Debe tenerse en cuenta que esta intuición no constituye la intuición que correspondería a estas categorías, como si fuera posible distribuir la intuición a partir de la distinción entre “pura” y “esquematizada”. Cuando habla de estas categorías, así como cuando se refiere a la posibilidad de pensar noúmenos, nunca será posible tener una intuición que no sea sensible, es decir, será algo contradictorio e imposible en sí mismo (B 307) el que podamos tener positivamente una presencia dada por el solo pensar. O habría que decir mejor, será imposible que al margen de la sensibilidad dispongamos de una presencia reconocible como objeto. Porque en punto a nuestra condición subjetiva y a su finitud, las categorías puras y su síntesis tienen una presencia fáctica tan inalienable como la del esquematismo en punto a los conceptos puros del entendimiento: la de esa nuestra conciencia como seres que existen pensando. Es lo que en los *Prolog.* Kant expresa como “el sentimiento de una existencia sin el menor concepto” (IV, 334, nota).

Como esto es así, debe tenerse mucho cuidado a la hora de entender la expresión de “exposición lógica”, *logische Erörterung*, con que Kant se refiere en *B* a la única clase de conocimiento que pueden rendir los paralogismos, esto es, a la única clase de autoc conocimiento que cabe en ellos (B 409). Porque aun cuando se descubra una suerte de análisis lógico de la autoconciencia, esto es, como dice el texto, de “la autoconciencia en el pensar sin más”, que es lo que vendría a explicitarse por medio de ellos, no puede dejar de constatarse esta dimensión fáctica del pensar. Por eso insiste Kant en la exposición de todos los paralogismos en que todos ellos expresan una “proposición analítica”, a la cual, es decir, a cuya identidad pertenece también el que “yo exista” en cuanto hombre, *Mensch* (para esto cf. en B 409 el cuarto paralogismo, así como B 415). Pues, como hemos dicho, sólo en cuanto hombre puedo llamarme inteligencia.